民间政治

十字架下的冲撞与撕裂
——洪秀全政治人格分析 *

魏万磊

[**摘要**] 本文借助于埃里克森同一性理论对洪秀全的政治人格的形成过程和结构进行了研究，采用精神分析学派的心理分析方法对太平天国起义做出了政治心理学解释，旨在探讨政治认同危机的心理发生机制，作者认为政治行为发端于青少年时期的同一性危机，政治认同危机是一个由自居作用到泛化作用的过程，这个过程又可以通过对太平天国起义的一些关键性问题的重新阐释得到证实。作者通过对一个个案的探讨，力图对政治心理学中的关键性难点做出实证性研究

[**关键词**] 洪秀全　政治人格　同一性　政治认同危机

[**中图分类号**] K254. 9　[**文献标识码**] A　[**文章编号**] 1002 - 8587 (2004) - 04 - 0033 - 13

Conflict and Split under the Cross: Analysis of Hong Xiuquan's Political Personality

This article employs Erik H. Erikson's identity theory to analyze the formation of Hong Xiuquan's political personality and to explain the Taiping Rebellion. The author reexamines many important questions regarding the Taiping rebellion and argues that political behavior has much to do with identity crisis in childhood. According to the author, political action originates with identity, then an identity crisis results in a political identification crisis, which interacts with outer factors that can result in political revolution.

把政治心理学的研究应用于政治人物的分析在国内为数不多，其原因在于确定政治心理从何处开始、政治行为在何处终结是困难的[①]，这种困难从本质上说来自于学科交叉自身固有的弊端，因为心理学自身不同流派对心理过程和个性心理特征的解释存在偏差，而这些解释没有对错之分，只有解释力的强弱之别，简单地套用任何一个理论模式对政治行为和政治价值观做出解释都有削足适履之嫌，因此，目前有关政治心理学的研究大多存在于纯理论研究领域，只是对国外的研究状况做一些简单的介绍。本文试图通过一个历史人物的政治人格研究摆脱这种困境。

一、问题和方法

中国学术界对太平天国运动的研究较为深入，史料搜集较为详尽，但绝大多数侧重于纯史学研究，主要包含以下内容：史料搜集和考证研究；政权性质研究；人物研究；政治研究；军事、外交、经济、文化研究；典章制度研究；宗教和区域史、社会史研究；工具书和通史研究[②]。然而，从运动领袖洪秀全的政治人格去研究革命的爆发、分裂和失败的著作寥若晨星，台湾学者杨碧玉曾对太平天国的核心干部做过政治人格分析，但过于简略也显得有

[**收稿日期**] 2004 - 5 - 10

[**作者简介**] 魏万磊 (1978 —)，男，中国人民大学国际关系学院研究生；北京 100872

些模具化[3]。由于篇幅所限，本文着重研究以下几个问题：洪秀全从一个农家子弟走上革命道路的心理动力是什么？他何以选择一个当时并不容易为人们所接受的“洋教”作为革命工具？“丁酉异梦”做何解释？他为什么独独接受萧朝贵和杨秀清的降僮伎俩？革命的准备时间为什么长达近十年之久？与其说这些问题常常为史学家们所忽视，不如说这些问题更适合用心理学、政治学、宗教学、社会学、心态史学、精神病学等学科来解释。而这些问题毫无疑问又是革命爆发的关键性因素，它们的解决对这场运动的深入研究具有至关重要的意义，对交叉学科解决实际问题的能力也具有实践性考验。

本文大体采用的是埃里克森人格发展渐成论的分析方法。埃里克森发展了弗洛伊德古典精神分析理论，把人格结构的重心从本我转向了自我，把原欲（力比多）转移到了现实关系中，强调人在发展过程中自我与社会环境的相互作用，他还力图克服新精神分析学派在强调社会文化因素的重要性时缺乏对精神内部机制的重视和理解的不足，把人格发展分为渐进的八个阶段，每一个发展阶段都有一对特定的矛盾，对矛盾的不同解决直接影响下一个阶段的发展[4]。当然，这些阶段的时段划分是按照现代人的体质状况和社会环境做出的，我们不能一味照搬，去对任何社会的人都做出面具化的解释。但是有一点，我们应当借鉴，那就是人格发展是渐成的，人是兼具生物的、心理的和社会的三方面因素的统一体，个人与社会之间存在不可避免的冲突与妥协，特别是埃里克森的“同一性”概念，尤其值得我们重视。埃里克森人格渐进论的主体思想大致如表：

								完善对失望
							繁殖对停滞	
						亲密对孤独		
心理社会发展阶段（自下而上）	时间前景对时间混乱	自我肯定对自我意识	角色试验对角色固定	训练对工作瘫痪	同一性对同一性混乱	性别极化对性别混乱	领导服从对权威混乱	意识形态信奉对价值混乱
				勤奋对自卑	任务自居作用对无用感			
			主动性对罪疚		角色预期对角色抑制			
		自主性对羞怯疑虑			成为自己对自我怀疑			
	信任对不信任				互相承认对我向孤独			
应当解决的危机没有解决直接会影响下一个阶段危机的解决								

资料来源　埃里克森：《同一性：青少年与危机》，浙江教育出版社 1998 年版，82 页，略有修改

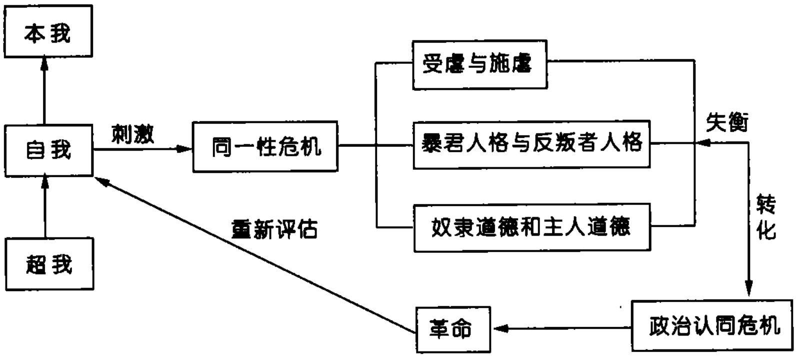
这里值得注意的是，危机不是大祸临头，只是代表一个转折点，是一个人增加易损性和潜能的决定性时期，也是生殖力量和适应不良的个体发育的根源。

对于心理学家而言，人格就是指用于解释个体行为在对不同刺激做出反应时的规律的一种概念；对于政治学家而言，通常将政治态度排除在人格之外，仅限于“内在冲突和自我防卫及其表现”[5]。王丽萍便认为政治心理学对人格的研究无非是对“权威人格”类型的研究。对于政治人格的概念，我比较赞同“政治人格是指在遗传和环境的双重影响下逐渐发展起来的一系列心理特征，这些心理特征构成了外在的政治行为的内在动力系统”[6]的说法。

但是，遗憾的是，对一个人物做精神分析最为重要的就是分析对象的学龄前时光，这对其本人的成长起着举足轻重的作用，是他人格发展的基石，可是，除非是帝王将相的血脉有专门的起居记录人员，一般个人的详尽身世不会流传于世，特别是地位卑微的下层民众，即

使“暮登天子堂”，也是竭力隐瞒身世、羞于启齿，因此，许多在我们看来极端重要的史料便随着其父母和其本人的去世而无法获得。所幸的是，关于洪秀全的身世，目前最为详尽的是瑞典传教士韩山文（Theodore Hamburg）根据洪仁玕的口述所著《太平天国起义记》[⑦]。我们虽然不能在其中找到我们需要的关键时期的材料，但我们仍然可以在其中发现一些蛛丝马迹，这些材料和起义以后的诸多材料相互参证，也颇能说明一些问题。另外一部就是简又文先生所著的《太平天国全史》，其中记载了一些对洪秀全族人的采访记录，具有参考性价值，其他诸多论著要么不谈，要么只言片语，都无法作为参考依据[⑧]。

鉴于以上情况，我们对分析模式做出调整，基本的分析结构还是采用精神分析学派的人格结构，在时间关节点的选择上还是按照埃里克森人格渐成论的八个发展阶段选取事件，以同一性概念为核心，运用政治心理学的概念，对同一性的发展、转化做出解释，经过调整后分析模式如图所示：



我们完全有理由相信，革命，尤其是在社会转型时期的革命，追溯到个人心理层面，它首先是从个人同一性危机开始的，政治社会化所提供的道德规范、价值准则已经内化，形成超我的存在；儿时的经历和本能欲望的存在构成了生命的原动力，形成本我的潜意识；自我既要吸收本我的活力又要接受超我的制约和监督，势必经历痛苦的磨难，才能达到本我的回归或者超我的解放。社会结构的转变提供了心理松动的环境，政府合法性的削弱和统治有效性的降低减轻了反政府带来的负罪感，反向价值的追寻为革命行为提供了精神支撑，这是太平天国革命爆发的基本逻辑。

二、童年：剥夺感积累

洪秀全，族名仁坤，因五行缺火，小名火秀，为避上帝“爷火华”[⑨]的名讳和响应上帝的教诲而自号秀全，生于 1814 年 1 月 1 日(嘉庆十八年癸酉十二月初十日)，广西花县官禄布村人。村中共有巫、凌、钟、洪四姓，以洪族为最大，村民以耕种和畜牧为业，文化落后，生活简单，“由此可见秀全由童年以迄壮年长大于此之环境，至养成其单纯质朴笃厚刚直之性格，迨一接受外来的奇伟思想之影响，遂引起其雄心大志，终于成为一个狂信的革命者，生死以赴，务期实现焉。”[⑩]简又文先生这个结论可以说代表了相当大一部分人的看法，这是典型的社会人格者形成背景，然而简先生没有挖掘出由一个社会人格者转变为卡里斯马型人物的原因，也没有说出洪秀全为什么会接受“奇伟思想”。

洪秀全之父洪镜扬，共有三子两女，洪秀全排行第四，长兄洪仁发，次兄洪仁达，姐姐洪辛英，妹妹洪宣娇[⑪]，“秀全若祖若父类皆德行善佳，且得享遐龄者。高祖英纶以慈善名，周济全族，享寿九十六岁……秀全之父年高德劭，有长须，为人耿直，受族人推戴，司理祖宗田产。此为全族公产，其入息则作利于全族之事者。彼又为全族之父老，其职责不独为族中偶起争执者之裁判人，而且代表全族与邻族交涉等事。”[⑫]由此可以看出，洪秀全的家庭是一个大家庭，与现代意义上的核心家庭存在明显的差别：“无可否认，这两种型式的家庭都是重要的社会化的承担者。但应当认识到，在这两种家庭中社会化所发生的过程是不

同的，这种不同如此之大，以致于难以产生出对二者都适用的通则。”[13]一个生活在大家庭中的孩子，要学会尊老爱幼、礼仪规范，况且洪秀全的家庭有着很强的道德氛围，无形中会造成“子肖父性”的道德压力，这对于人的本能起到了潜抑的作用，当人的原欲长期得不到释放时，就蕴含了爆发的可能。中国传统社会是一个很注重遗传特性的社会，“三十年前看父敬子，三十年后看子敬父”、“龙生龙、凤生凤，老鼠儿子会打洞”是很普遍的观念，人们往往拿其父亲的德行要求他未满成年的儿子。我们可以想见，一个天真烂漫的孩子所背负的道德压力，每做一件违反常规的事情都会被人认为是不可思议的，他要时刻提醒自己：“我是某某家的孩子。”事实上，洪秀全也竭力按照家庭塑造的形象生活着，他学习刻苦，在玩耍时还要充当“孩子王”的角色[14]。正如《太平天国起义记》中所载：“秀全自幼好学，七龄入塾读书。五六年间，即能熟诵四书、五经、孝经，及古文多篇，其后更自读中国历史及奇异书籍，均能一目了然。读书未几即得其业师及家族之称许。其才学优俊如此。人皆谓取青紫如拾芥，行见其显父母光宗族矣。”[15]如果说洪秀全读四书五经是完成先生交派的任务，那么他读“奇异书籍”则是兴趣使然，反映了他被压抑的好奇心的萌动。他的父亲也以儿子为荣，这种偏爱甚至达到了反常的地步：“彼之老人每与人谈话，最喜谈及其幼子之聪颖可爱。每闻人称赞秀全，辄眉飞色舞。凡有说及其幼子一句好话者，即足令此老邀请其人回家饮茶或食饭而继续细谈此老所爱谈之题目矣。”[16]家人的怜爱、族人的垂青、老师的赏识都给洪秀全形成了外界压力，唯有获取功名方能报恩于父老乡亲。所有这些爱都期望“一人得道，鸡犬升天”，这种压力是非正常的，“(人格理论家）经常谈到这个例子：一个孩子得到是外在的爱（这种爱是对预期行为的报偿）而不是内在的爱（这是没有附带条件的爱），在人格理论家看来，这个孩子将会发展出一种低度自尊和富有竞争性的人格。”[17]洪秀全的竞争性人格是在家庭溺爱的环境中形成的。

我们同时也应该看到，洪母早逝[18]，这很容易在孩子的心灵上投下阴影，使他把母亲的死与自己联系起来，从而加深其恐惧感和负罪感。如果洪秀全为其父原配王氏所生，产道压力造成的感受性沉溺人格的机会较少，如果为继配李氏所生，那么产道气氛和压力造成的“重复出生”愿望就大一些。为了保持结论的稳定性，我们避开这些争议，一个大家公认的事实是，洪秀全家境贫寒，虽然其父掌管了相当于全族基金会的“公产”，但或许出于道德压力和其他原因，并没有让洪秀全在物质丰裕的条件下读书和生活，物质匮乏是那个年代最为显著的特征，由此带来的焦虑感和剥夺感是农家子弟普遍的感受，口唇期的剥夺感对于后来的攫取欲产生重要的影响，不仅如此，恋母情结因为母亲的早逝而无所寄托，继母不能马上取代生母的位置，家中唯一能够亲近的女性就是姐姐，这是很自然的，两个哥哥年纪居长，帮父亲耕田，由姐姐领自己玩耍是情理之中的事情，当然，儿时的性游戏极有可能在自己和姐姐之间进行，这种在亲人之间的性游戏夹杂着神圣和性爱，不是单纯的性欲冲动。父母为他聘定的妻子过早谢世了[19]，并没有担当起让他的恋母情结正常转化的功能，洪秀全对姐姐的依恋是无可替代的，所以后来当他第三次落榜回家，病中异梦告诉他是“太平天子”，他骂其他家人“没有心肝、没有良心”时，对姐姐却说：“朕是真命天子，尔知么？凤姐(洪辛英在家名凤，作者注）到来见朕，朕用手比写朕乃太平天子，左手拿日头，右手拿月亮。”[20]洪秀全是中国历史上第一个把“老婆”称为“月亮”的人，他第一次说“月亮”时竟是对姐姐说的。我们在后来看到，洪秀全没有真正爱上过一个凡人，他没有对哪一个妃子王娘宠幸过，他不停寻找女人（据其子洪天贵福说，他有88个母后）不是历代帝王的“生殖目的论”，为了延续血统而扩充后宫，他向往的配偶是集“姐姐与妻子”的角色于一身的天宫仙女，这是他把姐姐神圣化和前妻神圣化的产物。但是，把姐姐作为性对象是道德不允许的，哪怕只有一丝闪念。所以在以后的砸偶像、毁庙宇的过程中，我们看到的是一种变态的做法，赐谷村六乌庙（也称六窠庙）和象州甘神庙的破坏就是他的杰作，这两个庙最大的

特点就是乱伦之人被供奉，前者是非夫妇的男女“淫奔苟合”，相恋而死；后者是弑母并强迫胞妹和一个同年浪子通奸。对于前者，洪秀全是这样骂的：“举笔题诗斥六乌，该诛该灭两妖魔。满山人类归禽类，到处男歌和女歌。坏道竟然传得道，龟婆（即妓院老鸨，广东俚语，作者注）无怪作家婆。”[21]对后者更是不客气：“题诗行檄斥甘妖，该灭该诛罪不饶。打死母亲干国法，欺瞒上帝犯天条。迷缠男妇当雷劈，害类世人火（原文因避上帝讳，火作亮，作者注）定烧。作速潜藏归地狱，腥身岂得挂龙袍。”[22]对一种事物的痛恨到了反常的地步恰恰反映了该人的潜在心理。正如程[illegible]先生在解释义和团“打洋讹教”的心理时说：“过分猜忌他人的动机，往往反映自己潜在的同类动机。”[23]张鸣在《乡土心路八十年》中亦云，半瓶子醋文人骂作风不正的女人为“破鞋”、“骚婆娘”、“半截门”就是一种吃不着葡萄说葡萄酸的心态，一方面通过语言的发泄满足自己的性欲求，一方面又假借这种形式维持乡村两性伦理的道义。[24]洪秀全这种极端心态一方面反映了他被压抑的性幻想，另一方面也投射出他借助于这种形式减轻自己的负罪感，这是一种“解消机制”[25]。他教育儿子的形式也达到了极端的地步，洪天贵福说他父亲“就不准我与母亲姐妹见面，老天王做有十救诗给我读，都是说这男女别开，不准见面的道理”[26]。若不是幼年的负罪感使然，决不会对儿子有这么苛刻的教诲。

我们还可以对洪秀全的大同思想与儒家大同思想做出比较，虽然他们表面上有些相像，而且洪秀全在《原道醒世训》也是借孔子的言论阐发自己的大同思想的，但我们还是能从中发现一点差别。《礼记》的大同思想是这样表述的：“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养。”[27]其中“亲”、“子”、“老”、“壮”、“幼”完全是家庭等级伦理的外推，是典型的家国同构思维。而洪秀全却是“天下多男人，尽是兄弟之辈，天下多女子，尽是姊妹之群。”[28]在此基础上洪秀全才谈“有饭同食、有钱同使、有衣同穿，无处不均匀，无处不饱暖”。只有上帝才比别人高，人世间的所有男女都是同辈，这是洪秀全潜意识中对家庭伦理的突破，不经意中反映出他对父亲所代表的伦理束缚的恐惧。在《天朝田亩制度》中，他不仅平分劳动资料，而且平分劳动产品，这种“诸子平分型”的大同思想与孔子等级差序的均分有明显不同。

整体来看，洪秀全在幼年时期的经历还是顺利度过了前几个阶段的危机，大体上是积极地解决了这些阶段所面临的矛盾，分开性、独特性并没有占据他人格结构的核心地位，也没有相貌等原因造成的自卑心理，如果说不良影响，那就是母亲去世和家庭贫困造成的剥夺感积累，我们可以采用埃里克森散文般的说法：“突然失去习惯了的母爱又没有适当的替代，加上其他严重情况，可以加剧婴儿期的抑郁或者产生一种轻度的惯性悲伤，使一个人的终生保持着一种抑郁性低调。但是即使在比较有利的情况下，这一阶段似乎也给精神生活引入了一种分裂感和一种失去天堂的普遍的暗淡怀旧之情。”[29]

三、落榜：同一性混乱

正如阿米德所言：“当我们假定主体不再有归属合理划定的位置的同一性时，就需要对我们看成是位置归属感的同一性做出过程和结构的分析。”[30]我们下面将对洪秀全出现同一性混乱的过程和结构做出描述。

1828 年，16 岁（这采用的是中国人生日计算方法）的洪秀全参加他有生以来的第一次大考，这场考试对他来说意义重大，后人把这次考试都轻描淡写，但我们不能否定这场考试所产生的影响。俗语说：“去到考场放个屁，也替祖宗争口气。”[31]中国古代社会对读书和权力之间的关系太敏感了，我们完全可以从吴敬梓口吐鲜血和范进的喜极而疯中感受一二。晚清社会考秀才要经历县试、府试、院试三级，偏偏是洪秀全通过了县试，这让父母和族人的期望值增大，可是，在府试中，洪秀全没有通过。究其原因，一个是考场腐败；一个是洪秀全学业的时断时续影响了他的成绩；最重要的是，洪秀全只是在一个穷乡僻壤接受非正规教

育，所谓的“才学优俊”只是就他们村子所言的[32]，远不能适应八股考试的残酷竞争，我们在以后他的诗作和文章中可以看出，其才华确实不敢令人恭维。当然，在洪秀全来讲，也可能是前妻的灵魂作怪，因为正月初八是阎罗节，正月初九是玉帝节，考试恰恰这时进行，当地流行的说法是，生前受虐的妻子如果其男人在应考，她会跟到那里[33]。

勤奋的结果没有得到应有的报偿，洪秀全对自己的能力第一次产生了怀疑，这无疑加深了他的负罪感，他的光辉形象上有了不大不小的污点，村人的议论、父亲的失望在所难免，一帆风顺的他第一次遭受挫折和打击，脚下坚实、自信的道路骤然中断，这让他第一次向自己发问：“我这是怎么了？”

1836 年，洪秀全第二次赴广东应考，“在布政司衙门前彼遇见一人身穿明朝服装，长袍阔袖，结髻于顶。此人不能操中国语，另有一本土人为舌人。在一大群人环绕之中，其人对众讲话，谓可满足众人之愿望，不俟人发问，便侃侃而谈。秀全行近其前，意欲问自己功名前程。其人亦不俟其发言，即云：‘汝将得最高的功名，但勿忧悲，因忧悲令汝生病。我为汝有德之父道喜了。’”[34]第二天洪秀全在龙藏街又遇这两人并得书《劝世良言》。由于基督教改正宗（新教）传入中国的时间不长，又与中国传统的乡村生活相抵触，大多数人对此并不感兴趣，洪秀全也不例外，加上他正在应考，所以只是翻看了目录便匆匆了事。同样，洪秀全在第二关中又铩羽而归，这让他心生疑窦：为什么结果并不像洋教士所言？

好在这场痛苦在紧张的备考中被冲淡，第二年洪秀全又踏上了科考之路，这一次与前面几次的结果如出一辙，初考名列榜上，复考又名落孙山。我们可以想见洪秀全面对红榜找寻自己名字时的心情，当最终确认没有自己的名字时的两腿无力，眼前发黑。他实在无力迈步，于是雇了一顶两人轿，在羞辱中第三次踏上了回家的路。我们说，洪秀全此时有三条路可走：一是自杀，但洪秀全没有选择这条路，倒不是中国传统观念中“好死不如赖活”的生命崇拜在支撑他，而是他竞争性的性格在左右着他，他对自己的能力还有残存的希望，对洋教士的话还有一丝的宿命感，他要寻找替代自杀的其他途径；二是改变现有价值体系，用相反的思维方式改变所有人的思维方式，使自己不受世俗评判的束缚；三是忍辱偷生，在屈辱中生活一辈子，让时间磨平记忆的创伤，但这不是洪秀全性格所允许的。洪秀全陷入精神上的困境，作为客家人的他在羞辱的同时感到了愤怒，正像美国哲学家杜威对广东人的评语，广东人是强悍好动的，豪爽冲动的，刚直坦率的，躁暴轻怒的，感情作用的，个性绝强的，冒险进取的，勇敢善战的，酷爱自由的，满具民族精神及富有革命思想的。[35]洪秀全在心里问自己：我到底是不是客家人？

洪秀全一病不起，在床上足足躺了 40 多天。当代的许多学者都试图对这场病做出科学的解释，大体上有两类观点，一种是器质性神经病或神经症，认为是发烧使神经受损；一种认为是反应性精神病，在遭受强烈刺激后患上了某种精神病。[36]在病中，洪秀全出现了幻觉或者梦境[37]，这个梦为了适应革命的需要几经添加和修改，已经变得面目全非。根据最原始的记载，下列场景得到了公认：他梦见一龙一虎一鸡走进屋中，一华美大轿抬他到了一个光明美丽的地方，有无数男女迎接，下轿后有一老妇人引导其洗净身子，在宫殿内被剖开身体，挖出心肝五脏，又被放进新的，伤口随即愈合。随后他被引见给一个金发皂袍的老人，老人授剑让他斩杀鬼魔，并给他一印绶和金黄色美果，洪秀全吃了以后力量大增，和一中年男子一起斩妖杀敌，还大骂孔子。洪仁玕还描述了洪秀全病时的征象：“秀全病时神游四方，常在其室内走动跳跃，或如兵士战斗状，常大声疾呼：‘斩妖，斩妖，斩呀！斩呀！这里有一双，那里有一双，没有一双可以挡我的宝剑一斫的’。”[38]我认为，与其说洪秀全患了精神病，不如说这是“同一性混乱”引发的癫狂状态，是和路德在雨里打滚类似的歇斯底里状态[39]。洪秀全在这次考试结束后回家，考试留下的印象不仅是恐惧，而且是深恶痛绝了，他把父母和家人叫到病榻之前说：“我的日子短了，我命不久了。父母啊！我不能报答大恩，不能一举成名显扬父母了。”[40]这段话与其说是洪秀全和家人的告别，不如说是他和自己的告

别，他实在不想忍受这种痛苦的经历了，耻辱一次次摧毁他的自尊。洪秀全在人们心目中的角色与他现实中角色发生冲突，角色预期没有实现，他心底问自己：这是不是真正的我？

当然，洪秀全的异梦并不异，如果按照精神分析的理论，能够入梦的材料主要是三类：做梦前一天的残念；睡眠中偶然出现的躯体方面的感觉刺激；来自幼年期的经验[41]。精神分析学派对梦的基本解释是：梦是愿望的满足。这就要求我们了解此时洪秀全的愿望究竟是什么。陈德鹏认为洪秀全的梦境是他高中秀才后参拜学政时的情景，因为这是其愿望所在[42]。我认为这种说法欠妥，霍布斯说过："睡眠中的想象称为梦，这类想象和其他想象一样，也是以往就已经全部或部分地存在于感觉之中。"[43]且不说洪秀全是否经历过这样的场景，如果说前两次洪秀全屡试不售做出这样的梦大体上还可以令人信服，但这一次就不一样了，我们明显能够察觉到的是他的绝望，也许洪秀全自己也不知道当时的愿望是什么，但有一点可以肯定，考中秀才和参拜学政离他不是近了，而是更远了，那个梦想愈加缥缈和虚幻了。此时的洪秀全会再一次想到洋教士那句恭祝他将得到最高功名的话，心里可能会暗骂他是个骗子。洪秀全最大的心理创伤和最急迫的心态是消除冷言冷语，打破世俗评判的束缚，他现在已经不清楚自己的梦想究竟是什么了。梦中出现的金发老人和中年人原型是他郁结在心中的那个传教士和舌人，这是梦前残念，但这两个人的形象肯定不是清晰的，只保留了他们最重要的特征，他们是父亲和兄长、洋教士和翻译、庙宇神像"凝缩"而成的"集锦人物"；老妇人的原型是母亲，这是经过梦的"审查制度"而"改装"的人物形象，是受委屈后恋母情结经过"置换作用"的再现，同时也可能受民间神话中"孟婆"的影响，是儿时经验；至于挖心掏肺，则是民间《玉历》、《宝钞》、《功过格》中所载的下地狱时的情景，这个外部刺激很可能是洪秀全睡觉时把手放在心口上所致，这迎合了他"洗心革面、重新做人"的愿望，当然也蕴含了负罪感和他希望自己聪明起来的期待；至于华美大轿，最近的一次经历就是他落榜回家，雇人抬轿回乡的经过；龙虎代表的是他希望重树的"权威"和"荣耀"，鸡最有可能和 1837 年落榜恰是他的本命年有关；还有许多经过梦的"视象化"处理表示性和性行为的象征，剑表示男性生殖器，印绶象征女人，金黄色美果象征女人的乳房，是口唇期剥夺感的再现，河水预示着生产，与洪秀全妻子当时有孕在身有关，至于上窜下跳，则是剧烈性行为的象征。[44]这些隐意材料经过"梦的再修饰"整合为一个较为连贯的整体，形成显梦的内容。异梦反映了洪秀全的原欲遭到挫折进而转化为攻击的过程，其中还映射出他的依赖人格[45]。这个梦大体上折射了洪秀全要求冲破"超我"的束缚和监督、回归本我的心理状态，是他在潜意识中试图解决自我同一性危机的反射。所以，病后，洪秀全的性情大变，"洪秀全自幼即得人亲爱，以其品格坦白而正直故。彼之性情活泼而友善，但不流于放恣。因其才能优越于同窗学友，每以诙谐之言向人调侃，每令人深觉其谑，但其友人仍甚喜听其所言，以其言每含真确而高尚之思想，不得不承认其聪明特出也。自 1837 年得病后，彼之性格完全改变，其态度高尚而庄严。坐时体直容庄，双手置膝，两脚分列而从不交股，辄正襟危坐，不俯不仰，亦不斜倚左右，如是历数小时无倦容。彼目不斜视，亦不反顾，行时步履不疾不徐，常现庄严态度；自后寡言鲜笑。"[46]这是洪秀全试图按照梦中提示的自我形象来重塑自我，这是他想向外人说明自己是特别的，不是他们"圈内人"的方式，他此时开始进入了心理社会延缓期，企图通过合法的方式解决同一性混乱。

正像我们后来所看到的，当 1843 年洪秀全在懵懵懂懂中参加第四次科考失败后，他破唇大叫："等我自己来开科取天下士吧！"[47]这是他心底的声音：这才是真正的我！这次考试不能说明洪秀全仍然热衷功名，这是他同一性混乱没有彻底解决的表征[48]，客家人性格中的强悍曾让他冲动不已，但他并没有找到价值支撑，直到亲戚李敬芳在他的书架上发现了《劝世良言》并建议他读一读时，他立刻被这种反正统的文化价值所吸引了，他终于可以证明现有的价值观念都是错误的，他要用这种思维方式改变所有人的思维方式，他要冲破世俗价值

的羁绊了，所以就立刻变得充实起来。《旧约》中宣扬上帝可以为了公平造成灾难，不惜一切手段达到正义的目的：所多玛和蛾摩拉的大火、挪亚一家人在漫天洪水中的死里逃生都让洪秀全对公平的上帝崇敬不已，以至于洪仁玕拿《新约》中上帝的用仁慈拯救世人的思想劝他少杀人时，他极不乐意。他对按照《新约》思想撰写的《资政新篇》中“勿杀”下的批语是：“爷今圣旨斩邪留正，杀妖杀有罪，不能免也。”“爷诫勿杀，是诫人不好谋害妄杀，非谓天法之杀人也。”[49]洪秀全常夸赞基督教之教理：“过于忍耐或谦卑，殊不适用于今时，盖将无以管镇邪恶之世也。”[50]所以，与其说洪秀全皈依了基督，不如说基督满足了他的需要。

四、革命：反叛者人格形成

洪秀全不可能仅仅利用一个超验上帝就解放了自我，这只是一个内向驱力；革命行动的发生还有一个外部环境提供的松动，这是外向驱力。超我规范的实际解构是革命发生的必要条件，鸦片战争就发挥了这样一个解构的作用。

政府统治有效性和制度有效性的不断下降并不意味着合法性的立即丧失，中国传统社会士大夫的基本价值取向是“修身、齐家、治国、平天下”，由内圣而外王，也就是说，这是一个按照道德水平分配权力资源的社会形态，知识分子和农民对“天朝上国”的认同感是极其强大的，代表国家的皇帝是具有无可非议的合法性基础，哪怕是国家对自己有了不公正的待遇，他们最多只是“反贪官不反皇帝”，像孟子一样战战兢兢地举出“道德革命”的口号。但是，社会动乱时期就不一样了，天子式微，暴力成为争取合法性的手段和途径，“祖宗”、“天命”、“良知”被扔到一边，知识分子的大脑就会和农民的数量相结合引发政治动荡。我们可以用社会学的“失范理论”来解释这样的现象：“社会成员在经过社会化教育以后，就会产生正统目标，当他们能够通过社会提供的正统手段与途径顺利实现其目标时，正统目标与正统手段之间就处于平衡状态，社会便因此趋于安定；但当他们渴望得到的东西无法通过正统手段如愿以偿时，目标与手段之间就出现了失调现象，社会将呈现某种程度的混乱甚至社会动荡。该理论就称为社会失范，于是人们便努力通过其他途径来实现其梦想，而不顾这些途径是否符合当时法律的规定，他们的行为可能是越轨的，也可能是叛逆的。”[51]

关于鸦片战争对这场运动的影响，简又文先生做了恰如其分的评价，他认为主要有两点，一是引起了洪秀全轻视清廷权威的态度，助长了他革命的决心；二是土匪蜂起，蔓延桂省，造成了太平军最优势的策源地。[52]这里包括了两个方面，首先是对个人心理的影响，其次是对社会心理的影响。时代的变动使人们的心理失衡，生活的困窘，精神上的无所适从，在人们的心理上产生了持久的忧患感、屈辱感和挫折感，由于当局者的高压，没有正常的渠道加以排解，这是他们自身无法调节的，“大传统”失去了对“小传统”[53]的指导作用时，人们便自动产生一种心理防御机制，或者试图在彼岸世界找到精神慰藉，或者幻想彼岸力量同本体合一，来对抗和诅咒罪恶的现实世界。程歗先生的评判更是振聋发聩：“这种宗教幻想作用在上层统治集团制控机能衰退的年代很容易弥漫开来。正统教化在这种年代失去了往日的魅力，社会深层的信仰集团取代了上层组织的教化功能。普遍的不安感使人们彼此寻求沟通，人际交往趋于频繁，庙宇、神坛、拳场、教门、会党等等群体单元，成了人与人之间互相沟通、排忧解难的场所。这些单位的社会生活是非理性的、非逻辑的。异端的信仰、神秘的流言，伴随着人们失常的心态而传播开来。一旦有了合适的社会气候，宗教幻想所诱导的群体力量，就会迸发出大面积的狂热的行动。”[54]中国农民不像我们想象中的那样封闭保守，他们求验务实的人生态度使他们开放到足以接受任何文化的地步。“人们不能想象一个西方人同时既是基督徒，又是穆斯林，又是犹太教徒，然而人们常说，每个中国人都头戴儒冠（国事典礼上），身着道袍（在有人得病道士光临时），足蹬僧履（举行丧礼时）。”[55]但是，中国人有“先人而后神”[56]的传统，他们总是拿对人的要求来衡量神，人们心目中的降福神仙是法力无边、寿与天齐的，他们对年轻

的、像罪犯似的耶稣能否给他们带来幸福表示出极大的怀疑，洪秀全也是如此，所以他只能把圣父、圣兄、圣灵（圣神风）一个神的三个位格看成三个神，用天父的年高德劭安慰自己。洪秀全加上自己的理解认认真真地删改和阐释了《圣经》，加入了“人间小天堂”等实用化思想，用比官方更通俗易懂的语言达到了政治动员的目的。

洪秀全砸了私塾孔子牌位，丢了生源，与冯云山一道赴桂传教，我们必须看到其中的逻辑，洪秀全砸偶像在先，丢失生计在后，换言之，洪秀全不是没有其他选择的（他可以不砸牌位继续教书），他之所以选择让自己受苦的长途跋涉，是一种受虐心理的体现，只有在这种自虐中，他才能体味一种超越众生的升华感，把自己置于“救世主”的位置上，衍生出“主人道德”[57]，同时也减轻反叛意识带来的负罪感的压力，在挑战强者优越性和经受苦难的过程中获得快感，他们只有在遭受西西弗斯式的惩罚中才能体味生命的真实含义。洪秀全以自信的道德优势在被人指责为“脑又乱了”、“错谬”之后，道德受虐狂成为社会受虐狂，只有成功才能实现报复带来的快感——耶稣就是社会受虐狂的典型。洪、冯二人几次入桂，荒山跋涉，忍饥挨饿，加上洪秀全路遇强盗、官府抓捕，随时都有断送生命的危险，他身无分文，几近绝境[58]，诸多磨难使他一度彰显了儿时的依赖人格的阴影，与冯云山的分离让他怅惘和寂寞，同时也让他体验到生命的升华，如果没有外界的干扰，他几乎想拖延起义的时间，让这种生活再持续下去。赖克在对受虐狂的分析时指出：“对满足的拖延——受虐狂者通过延长悬念而得到特别的快感。受虐狂在快乐和焦虑之间游荡，倾向于使一种可以松弛下来的紧张感持续下去。很明显，这种延宕，毋宁说是对最终快乐的躲避，与悬置的情感本性相符……我们可以将这种悬置起来的焦灼因素视为受虐狂在投入性行为时的特征，它表现为一种矛盾的集合体，即在努力获得快感的同时，也达到自我折磨的目的。”[59]事实上，直到定都南京之前，洪秀全一直是盲目的，他不知道自己的潜能到底有多大，对目标的追求是误打误撞式的，是东、西、南、北、翼诸王决策和指挥的结果，这从他表述革命决心的诗中可以看出：“近世烟氛大不同，知天有意启英雄。神州被陷从难陷，上帝当崇毕竟崇。明主敲诗曾咏菊，汉皇置酒尚歌风。古来事业由人做，黑雾收残一鉴中。”[60]这里我们应该注意的是，洪秀全以汉皇明主自况绝不是随意比附，也不是这两个人在中国历史上比其他帝王成就大，而是说明了他对汉皇明主从心理上是亲近的。我们大致可以从刘邦和朱元璋两个人的比较中发现一些共同点：出身农家，幼年贫困，消极同一性使他们由社会人格者转变为反叛者，历经磨难，时值群雄逐鹿，社会动荡，英雄乘时而起，出奇的顺利让他们越来越相信天命，早年的受虐转化为施虐心态，对自己能力很不自信，晚年走向猜忌和孤独[61]。这活脱脱就是洪秀全的原型，他们的发展路向也无可避免地预示了洪秀全的发展方向。

洪秀全这种由焦虑产生的快感实质上是“超我”和“本我”在“自我”身上的冲突，犹如雅努斯之两面，当过去和未来都施压于现实身上，必然走向撕裂，要么倒向本我，要么倒向超我。洪秀全在上帝赠予他的十字架下享受苦难，体验这种冲撞和撕裂。萧朝贵和杨秀清恰恰就是这种本我和超我外化的人格代表，这让洪秀全欣喜不已。降僮伎俩不是随便一个人就能假装了的，萧朝贵的浑身痉挛、通体出汗甚至“左来左顶、右来右顶”，杨秀清因天父附体传言还“战妖损破颈跌横”[62]，这与洪秀全当年同一性混乱引发的癫狂状态何其相像乃尔！我们还可以择取一个片断来看看萧、杨二人的独特之处，萧朝贵颇能把握洪秀全追求“神仙姐姐”的原欲，他竟然可以让“正月宫娘娘”和“天嫂”下来和洪秀全对话，让洪秀全在人间的烦嚣中获得心灵的宁静，满足本我的原欲意识。戊申年（1848 年）11 月下旬，“天兄劳心下凡，时在平山。天兄带天王正东宫与天王相会，并天嫂亦降，与天王相见，爰谕天王云：‘洪秀全胞弟，朕欲带尔妻同尔讲话，如何？’天王曰：‘正好。’俄而，正东宫下降云：‘尔认得我么？’天王曰：‘是我妻子否？’正东宫曰：‘是也。’正东宫悲，天王亦悲。正东宫曰：‘尔爷下凡十几年，还不回朝到几时？我因为尔，心肠都激烂也。’天王曰：

‘我妻放心。我做毕爷事，自然早早回朝也。’天王曰：‘天兄说，我在思旺遇难时，我妻亦来救我也。’正东宫曰：‘然也。那时我来救尔，我认得尔，尔不认得我也。’天王曰：‘那时我见有数妇人，我不认得哪个是我妻也。’正东宫曰：‘子十二岁矣，还未安名也。’天王曰：‘待我回朝时，然后同子安名也。’”[63]我们从来没有见过洪秀全对待其他 88 个妻子和天王府 2000 多名女人有过如此如泣如诉、情意绵绵的交谈，“煲糯米”、“烧硫磺”等针对女子的酷刑让我们一直认为洪秀全荒淫无道、残暴变态，殊不知他也有柔情似水的一面，我们在前面已经提到，洪秀全儿时被压抑的性意识使他向往的是“先妻加姐姐”的女子，他相信先妻是他应考不第的原因之一，也是让他有更大作为的动力因素，但是，超越性意识之上的还有姐姐早年给他留下的模糊心象，否则他不可能连妻子都认不出来，他要找的女人只能是仙女，在凡间不可能存在。接下来便是他原欲中的乱伦意识：“‘天嫂，我记得当时升高天时，天兄或有怒于我，天嫂即劝止天兄，真真难得这等思量我也。’天嫂曰：‘我实思量叔叔也。叔叔，尔好早早回朝矣，我打马上天矣。’天王曰：‘天嫂放心，为叔自然早早回朝也。’”[64]如果说萧朝贵扮演了洪秀全的本我角色，杨秀清则是相反的超我角色，我们随意截取几个片断即可看出：“天王问曰：‘清胞，天父有何圣旨？’东王对曰：‘天父圣旨命二兄要将幼主时时教导，须要教得好好，使其一言一行，一举一动，总要合乎准则，不可任其心意所向。譬如天父降雨之时，幼主意欲出去游玩；若任其游玩，是必雨淋身湿，即此一事就要节制，使其天晴之时方可游玩。”“至若闺门为王化之始，宫中为出治之原，故明明德于天下者必先治其国，而欲治其国者必先齐其家。今蒙天父开恩，娘娘甚众，天金亦多，固不可专听娘娘之词而不容天金启奏，亦不可专听天金之言而不容娘娘启奏。凡有事故，必准其两人启奏明白，然后二兄将其两人启奏之词，从中推情度理，方能得其或是或非，不至有一偏之情也。又娘娘服事我二兄，固乃本分，但其中未免有触怒我主二兄，二兄务必从宽教导，不可用靴头击踢，若用靴头击踢，恐娘娘身有喜事，致误天父好生。”[65]由家庭教育到夫妻生活，真可谓面面俱到，思路还是传统的修齐治平模式，这恰是洪秀全心虚的地方，中国传统社会是按照道德水平分配政治资源的社会，按照他本人的道德水平，断不至于走到“外王”的地步，这里同时也有他儿时形成的依赖人格的反映。[66]如果说洪秀全革命是第一次在自我与超我的矛盾中突破了超我，那么天京事变是第二次对超我的突破，后来的失败则是因为自我和超我全面丧失的结果。[67]

外界的压力越来越大，容不得洪秀全再去体验冲撞带来的快感，随着客家人和当地人的冲突不断加剧，洪秀全和冯云山在大易山遭到围攻，林凤祥、秦日纲和敌人的直接军事冲突，一场轰轰烈烈的革命开始了。

五、结论

从洪秀全政治人格的形成来看，他早期基本上是社会人格者，依赖性和竞争性是他性格中的核心特质，由于他对考试升官赋予了过重的象征意义，童年时期的同一性危机在多次应考失败后重新凸现出来，青年期同一性危机没有适当解决，形成偏执、消极的同一性，滋生了反叛心理，他没有选择人们处理社会关系的通常模式——竞争和适应，在竞争失败后，他选择了改造环境适应自己的道路，这是一种攻击性的防卫机制。基督新教给了他价值支撑，鸦片战争带来的社会心理变动提供了外部环境，在一系列受挫和磨难中，主人道德战胜奴隶道德，施虐心态战胜了受虐心态，反叛者人格形成。值得注意的是，这里我使用的“反叛者人格”不是一个规范的人格类型[68]，从质上讲我们无法简单地把某个人归结为某一种人格类型，人们往往是多种类型的交叉混合，只是某些成分在其人格中所占的比重大一些而已。反叛者人格的核心特质是突破意识强。

反叛者人格的实际形成过程是本我战胜超我的过程，我们在这个过程中可以发现，同一性即使不是政治人格的发端，至少也是政治行为开始必经的阶段，随着外部的结构性变动和刺激的不断增加，“role confusion”转化为“identity crisis”再到“political identification

crisis ”，由对自身的体认发生危机到政治认同危机产生，是由自居作用到泛化作用的转化，在反社会价值观念和政治势力的支撑下，革命运动的发生在所难免，而革命的成功充分释放了施虐心态，主人道德发扬到了极致，反叛者人格又终将转化成暴君人格。在这个转化过程中，认同对于太平天国领导人和士兵的人格和心理产生了重要影响，同时导致了政治短视和文化精神贫乏，这是后话[69]。

＊十分感谢恩师萧延中先生对本文提供的若干思路和史料。

①参见［英］戴维·米勒、韦农·波格丹诺编：《布莱克维尔政治学百科全书》，中国政法大学出版社 1992 年版，566 页。

②参见夏春涛：《二十世纪的太平天国史研究》，《历史研究》2000 年第 2 期。

③见杨碧玉：《太平天国核心干部政治人格之分析》，《复兴岗学报》75 期，2002 年 9 月。

④［美］埃里克·H·埃里克森：《同一性：青少年与危机》，孙名之译，浙江教育出版社 1998 年版，中文版译序 1 - 9 页、79 - 126 页。另参见埃里克森《童年与社会》，罗一静、徐炜铭、钱积权编译，学林出版社 1992 年版 60 - 70 页。不过，该书只提到前三个发展阶段。

⑤王丽萍：《人格与政治：政治心理学领域核心关系分析》，《北京大学学报》2002 年 3 月，第 39 卷第 2 期。

⑥王慧然：《中国传统社会中的政治人格解析》，《黑龙江社会科学》2001 年第 1 期。。

⑦该书原名《洪秀全之异梦及广西乱事之始原》（The Vissions of Hung - siu - tsuen and Origin of the Kwang - si Insurrection），原书 1854 年出版于香港，被 North China Herald（华北先驱周刊）转载，1855 年重印于 Shanghai Almanac and Miscellany 中，1863 年又重印于 The Chinese and Japanese Repository 第一册中，目前我国国内最常见的是中国史学会主编的中国近代史资料丛刊《太平天国》（神州国光社出版 1954 年第三版）第六册中收录的和中国史学丛书第 25 辑（台湾学生书局民国七十三年第二版）中收录的，王庆成对《太平天国起义记》的某些史料产生过怀疑，见王庆成《论洪秀全的早期思想及其发展》，载中华书局近代史编辑室编《太平天国史学史学术讨论会论文选集》，中华书局 1981 年版，243 - 280 页。王育民则认为“丁酉异梦”纯属编造，见王育民《金田起义前和后洪秀全宗教世界观的重大变化》，载中华书局近代史编辑室编《太平天国史学史学术讨论会论文选集》，中华书局 1981 年版，312 - 355 页。这里，二人的理由都存在较大的问题，论证方法上是以一种假定反对另一种假定，我们不能因为该梦有利于发动革命就认为是事后伪造，我们完全可以把它作为一个十分普通的梦来解释，即便该梦是捏造，捏造背后的心理状态也值得我们去考察和玩味。

⑧如写洪秀全个人传记的论著，苏双碧的《洪秀全传》（大地出版社 1989 年版）、田原的《洪秀全传》（湖北人民出版社 1982 年版）、彭大雍、黎斐然、朱哲芳、邓洁彰《洪秀全传》（中国青年出版社 1982 年版）以及郭蕴深的《洪秀全》都没有关于儿时洪秀全的详尽记载。

⑨这应该是梁发《劝世良言》中对耶和华的最初译名，此后太平天国各类文书中都采用这个译名。

⑩㉟㊼㊾简又文：《太平天国全史》上册，香港简氏猛进书屋 1962 年版，9 页；45 - 46 页；42 页；51 页。

⑪这里有关于“冒姓之说”的争论，有人认为洪秀全原姓郑或朱，这些说法已经被简又文先生等人证伪，还有关于洪秀全为原配王氏所生还是继配李氏所生的争论，以简又文和罗尔纲先生的争论为代表。

⑫⑯㉞㊳㊵㊻㊾［瑞典］韩山文：《太平天国起义记》，简又文译，见中国史学会主编《中国近代史资料丛刊·太平天国》第 6 册，神州国光社 1954 版，第 836 页；838 页；840 页；841 - 842 页；840 页；862 页；851 - 870 页。

⑬⑰［美］阿兰·艾萨克：《政治学的视野与方法》，张继武、段小光译，南京大学出版社 1988 年版，291 页；第 298 页。

⑭认同是一个人与他人感情联系的最早表达，譬如儿子希望长大后取代父亲，像父亲那样。见［美］威廉·F 斯通《政治心理学》，胡杰译，黑龙江人民出版社 1987 年版 35 页。

⑮［瑞典］韩山文：《太平天国起义记》，简又文译，见中国史学会主编《中国近代史资料丛刊·太平天国》第 6 册，神州国光社 1954 版，838 页。简又文先生还走访其族人获得了几则洪秀全儿时的神话，说他与伙伴在“三堆石”玩耍时，自己扮演皇帝，让其他人朝拜，突然下雨，他喝令雨停，竟然真的雨霁天晴了。还说他斗蟋蟀时默祷于天，使蟋蟀战胜了鸡。这些说法都附会历代倡乱起事、开基创业的帝王如赤帝、黄天、斩白蛇，用符谶的伎俩，试图通过夸大个人能力的奇异论证其统治合法性，不过，我们还是应当从这些神话中找出非神话的东西，譬如场景的设置、事件的择取等。见简又文《太平天国全史》上册，［M］

香港简氏猛进书屋 1962 年版，16 - 17 页。

⑱见［美］史景迁：《“天国之子”和他的世俗王朝——洪秀全与太平天国》，朱庆葆、计秋枫等译，上海远东出版社 2001 年版，38 页，及郭蕴深《洪秀全》，哈尔滨出版社 1996 年版，18 页。我们也可以从罗尔纲和简又文的争论中推出，原配王氏早逝，而且她极有可能是洪的生母。

⑲所以太平天国文书中把其妻赖氏称为“又正月宫”，这是把已经谢世的前妻作为“正月宫”来看待的。

⑳见洪仁发、洪仁达：《共证福音书》，见中国史学会主编《中国近代史资料丛刊·太平天国》第 2 册，神州国光社 1954 版，第 514 页。

㉑罗尔纲：《太平天国史》第 3 册，中华书局 1991 年版，1641 页。

㉒同上，1647 页。这两个故事在绝大部分研究太平天国的书里都有记载，但是没有人对其做出心理层面的解释。

㉓㊿程[illegible]：《晚清乡土意识》，中国人民大学出版社 1990 年版，183 页；23 页。

㉔参见张鸣：《乡土心路八十年》，上海三联书店 1997 年版。

㉕“一种行为如果违背了社会规范，或不和于超我标准，往往会引起行为人的后悔或疚歉，扰乱了内心的平衡，为了回复平衡，可能以一种和原来行为正好相反的新行为，去解除后来行为的经验、印象和记忆，或涂抹前此的痛苦和创伤。”见马起华：《政治心理学》，台湾商务印书馆，1977 年第三版，133 页。

㉖《洪福[illegible]自述》，见中国史学会主编《中国近代史资料丛刊·太平天国》第 6 册，神州国光社 1954 版，第 855 页。

㉗《礼记·礼运》，崔高维校注，辽宁教育出版社 1997 年版，63 页。

㉘洪秀全：《原道醒世训》，见中国史学会主编《中国近代史资料丛刊·太平天国》第 2 册，神州国光社 1954 版，92 页。

㉙［美］埃里克·H·埃里克森：《同一性：青少年与危机》，孙名之译，浙江教育出版社 1998 年版，89 页。

㉚Aletta J. Norval, The Politics of Ethnicity and Identity. In The Blackwell Companion Political Sociology, Edited by Kate Nash and Alan Scott, Blachwell Publishers Ltd, 2001, P275。

㉛《实庵自传》，《陈独秀文章选编》（下），生活·读书·新知三联书店 1984 年版，557 页。

㉜见苗体君：《洪秀全并非“才学优俊”》，《史学文摘》2002 年 10 期。简又文、罗尔纲等人对此都有深刻论述，见简又文《太平天国全史》上册，香港简氏猛进书屋 1962 年版，38 页。

㉝见［美］史景迁：《“天国之子”和他的世俗王朝——洪秀全与太平天国》，朱庆葆、计秋枫等译，上海远东出版社 2001 年版，57 - 63 页。

㊱见简又文：《太平天国典制通考》（下），香港：简氏猛进书屋，1958 年版，1639 - 1648 页，简又文先生与香港精神病院院长叶宝明曾就此专门研究，并写成 The Mental Illness of Hung Hsiu - chuan, Leader of the Taiping rebellion 一文，发表在 Far Eastern Quarterly（《远东季刊》）1954 年 5 月号上，即第 13 卷第 3 期 287 - 304 页，得出此症为歇斯底里症，其他还有狂想症、强迫症、分裂症等说法，卢瑞钟博士则认为这是一种狂躁型躁郁症，还与其他几种说法做了对比，并套用了该病症的特征对洪秀全的病前、病中、病后行为做了对照。参见卢瑞钟：《太平天国的神权思想》，时英出版社，1985 年版，118 - 132 页。

㊲“一个辗转反侧，按住性子入睡的人，心中出现什么古怪而不寻常的幻象时，是难于不把它当成梦境的。”见［英］霍布斯：《利维坦》，商务印书馆 1985 年版电子版，付邦译，10 页。目前学术界也分成两派观点，一类认为是梦，一类认为是幻觉，但大体上对该事件的真实性都予以肯定。见简又文《太平天国全史》上册，香港简氏猛进书屋 1961 年版，29 - 32 页的考证。

㊴Erik H. Erikson, Young Man Luther: A Study In Psychoanalysis And History. W·W·Norton & Company, 1958. PP23 - 24，书中记载了路德的歇斯底里状态，也是由于其父为其设计的前途和自己理想都出现渺茫时发生的，这是童年期同一性危机的再现。

㊶钟友彬：《中国心理分析——认识领悟心理疗法》，辽宁人民出版社 1988 年版，121 - 122 页。

㊷见陈德鹏：《病因与“上帝召见”》，《广西师范大学学报》1997 年增刊。

㊸［英］霍布斯：《利维坦》，商务印书馆 1985 年版电子版，付邦译，8 页。

㊹据洪仁发、洪仁达的转述，洪秀全呓语有俚俗不堪的内容，如“一个牛蹄有百五，人眼看见酒中壶；看尔面上八十丈，有等处所实在孤。”见洪仁发、洪仁达《共证福音书》，见中国史学会主编《中国近代史资料丛刊·太平天国》第 2 册，神州国光社 1954 版，516 页。

㊺这是本人结合弗洛伊德解释梦的方法做出的判断，卢瑞钟博士也有类似的观点，参见卢瑞钟《太平天国的神权思想》，时英出版社，1985 年版，134 - 145 页。

㊽但是，如果这次应考成功了，也许徒在道咸两朝多个缙绅，满清多一个臣仆。见简又文：《太平天国全史》上册，香港简氏猛进书屋 1962 年版，41 页。

㊾洪仁玕《资政新编》，见中国史学会主编：《中国近代史资料丛刊 ·太平天国》第 2 册，神州国光社 1954 版，538 页。
㊿［瑞典］韩山文：《太平天国起义记》，简又文译，见中国史学会主编：《中国近代史资料丛刊 ·太平天国》第 6 册，神州国光社 1954 版，864 页。而且，洪秀全在广州随罗孝全研习新约教义时，表现出极大的失望，对《劝世良言》却倍加推崇。见郭蕴深《洪秀全》，哈尔滨出版社 1996 年版，39 - 40 页，90 页。
(51)李尚英、宋军：《明清时期的民间宗教》，见周积明、宋德金主编：《中国社会史论》（下卷），湖北教育出版社，380 页。
(53)“在一个文明中，思辨性的大传统比重少而非思辨性的小传统比重多。大传统完成其教化在学校或寺庙中，而小传统的运作及传承则在其无文的乡村生活中。”Robert Redfild，Peasant Society and Culture：An Anthropdogist Approach to Civilization. Chicago. Univ. of Chicago Press，1956. p70 - 71，转引自张鸣：《乡土心路八十年》，上海三联书店 1997 年版。
(55)［美］H ·史密斯：《从世界的观点透视中国的宗教》，《国外社会科学》1989 年第 9 期。
(56)参见刘泽华：《中国传统的人文思想与王权主义》，收编于《中国传统文化的再估计》，上海人民出版社 1987 年版，56 - 59 页。
(57)尼采在《超善恶》中提出了在同一个人、同一个灵魂内部同时存在“奴隶道德”和“主人道德”两种类型的基本道德。布兰察德说：“主人道德承载着诸如勇敢、坚强的心灵、骄傲、对弱者的蔑视这样的美德。”见［美］威廉 ·H ·布兰察德：《革命道德——关于革命者的精神分析》，戴长征译，中央编译出版社 2004 年版，导论第 10 页。
(59)赖克：《现代人的受虐狂》，61 页，转引自［美］威廉 ·H ·布兰察德《革命道德——关于革命者的精神分析》，导论第 23 页。
(60)［瑞典］韩山文：《太平天国起义记》，869 页。刘邦歌风是指他那首慷慨忧思的大风歌：“大风起兮云飞扬，威加海内兮归故乡，安得猛士兮守四方？”明主咏菊可能指朱元璋的那首打油诗：“百花发时我不发，我一发时都吓煞；要与西风战一场，满身披就黄金甲。”这首诗有抄袭黄巢咏菊诗之嫌。
(61)见赵良：《天子的隐秘——七位中国帝王的心理传记》，中国广播电视出版社 1994 年版，37 - 81 页关于刘邦、189 - 247 页关于朱元璋的心理描述。
(62)(63)王庆成编注：《天父天兄圣旨——新发现的太平天国珍贵文献史料》，辽宁人民出版社 1986 年版，155 页；10 - 11 页。
(64)同上，因为太平天国的文书都有一定格式：天父四抬、天兄三抬、天王两抬，而且古文书写方式为竖排，原格式我们不能在此显示。
(65)《天父下凡诏书》，见中国史学会主编：《中国近代史资料丛刊 ·太平天国》第 1 册，神州国光社 1954 版，33 页，50 - 51 页，这里的史料经过王庆成后来的发掘，里面有一些与原刻本不同的个别字，但基本不影响原意，参见王庆成《〈天父下凡诏书〉（第 2 部）及其澳藏原刻本》，《近代史研究》2003 年第 1 期。
(66)当然，洪秀全接受杨、萧传言不是全盘接受的，而且其中也包含了权力斗争和安定人心的需要，他们需要相互认可和拥护对方的地位才能达到“双赢”的非零和博弈局面，然而，从心理上讲可以归结为一点：二人的传言是符合洪秀全的心思的。参见徐如雷《太平天国的基督教》，载中华书局近代史编辑室编《太平天国史学史学术讨论会论文选集》，中华书局 1981 年版，281 - 311 页。
(67)对此，作者将作专文论述，本文不再探讨。
(68)参见董敏志：《政治心理学的新视野：政治行为与人格》，《上海社会科学院学术季刊》1995 年第 1 期，作者把政治人格分为规范型人格、非规范型人格、信仰型人格、功利型人格四类。蒋云根则认为政治人格是和商品经济的发展相联的，按照他的说法推衍，古人政治人格或者没有或者十分低下。参见蒋云根《政治人的心理世界》，学林出版社 2002 年版。
(69)参见辛岩：《“无本者竭有本者昌”——湘军、太平军与文化传统》，原道网，http://www.yuandao.org.